

〈論 說〉

道德观的文化视域 ——中国伦理学的反思与重构

杨 建 强*

摘要：道德观是对道德的根本看法，是我们如何开展伦理学研究的基础。当代中国存在着两种主流的道德观，一种是现代西方伦理学，其自身不仅陷入了形式主义困境，更面临着无法实现本土化的困境；另一种是马克思主义的意识形态论道德观，这种道德观虽然居于主导地位且依然强势，但因无法完全替代民众的生活伦理，不可避免地呈现出片面性和过时性。笔者所持的文化道德观认为，伦理学根植于本土的文化价值资源和道德学说传统，应从文化的视域关注道德，从文化人类学、民俗学的视角切入道德论域，关注民众的道德生活，完成伦理学的本土化和实践化。

关键词：道德观；文化视域；中国伦理；反思

Moral Concept in the Cultural Perspective Which A New Construction for Chinese Ethics

Yang Jianqiang

Abstract: The concept of morality is the foundation of how we conduct ethical research. There are two kinds of mainstream concepts of morality in contemporary China. One is modern western ethics, which not only falls into the dilemma of formalism, but also faces the dilemma of localization. The other is the concept of

Marxist ideology, this moral concept is dominant and still strong, but it cannot replace the people's life ethics completely, shows its one-sidedness and outdated inevitably. The author holds that ethics is rooted in the traditional cultural value resources and traditional moral theory, which should be concerned with the cultural horizon. Cultural horizon is the perspective of research from cultural anthropology and folklore, which pay more attention to the moral life of people and promote the localization and practice of morality.

Keywords: The concept morality; Cultural perspective; Chinese ethics; Reflection; Reconstruction

伦理学的研究对象是道德，我们如何看待道德，决定着 we 如何开展伦理学研究，更决定我们如何处理“中国伦理”作为一个特殊对象的差异性和独特性，这就是笔者所谓的道德观。只有合适的道德观才能使伦理学的学术探讨符合中国伦理自身的历史文化传统和现实生活进路，进而使道德理论研究和现实道德问题交叉互摄，形成良性互动。

诠释和理解道德历来有许多种方式，然而在相当一段时间里，中国学者对道德的思考、研究和话语方式，或是采取西方哲学反思—规范建构的方式，套用到中国伦理的研究中，或者仅仅是将道德归类为一种社会意识形态，将其当作一种教化工具和社会控制手段。从笔者以下的分析可知，这两种道德观都面临着各自的困境和局限性。笔者倡言只有从文化视域的道德观出发，才有可能克服当代中国伦理学的水土不服和脱离道德生活实践的困境和局限性。

一、现代西方伦理学的解释困境

（一）现代西方伦理学的形式主义困境

西方伦理学习惯于把道德作为一种哲学理性运思的对象，无论是规范伦

理学还是元伦理学都是把道德作为哲学的一个分支来研究，以抽象演绎为主，侧重于为道德寻找普遍有效的形而上之基，或是试图寻求唯一的道德原则，从其学科目的而言，是要将道德建构为一种刚硬、普世的律法规则，近代理性主义规范伦理学将这一特点推到极致。然而，以功利主义和义务论为代表的理性主义规范伦理学在讨论和寻找普适性的道德知识、伦理原则和道德规范时，存在着将理论与实践相割裂的隐忧，即一味地从理性主义或单一的人性假设出发去推导普遍性的应然，尽管在某种程度上推进了道德知识的确定化，且可能有其理论上的简洁和精致，甚至可以说对推进近现代社会的法理学方面居功至伟。然而依然依此解释道德却忽视了纷繁复杂的道德样态和道德发生的现实作用机制，同时也在某种程度上割裂了规范与实践、知与行之间的统一性。现代西方规范伦理的任务就是根据理性原则来制定行为的道德原则或道德规范，而不必去关注和研究人的内在道德品质。其最致命的缺点是过于重视伦理规范的外在建构，而造成了对人本身的忽视。而其所隐含的理论前提是，做一个什么样的人完全是私人的事情，只要主体的外在行为符合社会普遍的道德原则和道德规范，那其行为就是善的或正义的，至于他是不是道德，他人则无权过问。显而易见，由这种道德观推出的只能是他律型的伦理，诉求的是道德的理性要求和外在形式。在此，道德似乎完全变成了一个外在于主体的独立客体，与主体的意志、情感、德性相背离，而仅仅作为被研究的对象而存在。

面对普遍主义规范伦理学的困境，元伦理学以寻求伦理知识的科学化起步，声称要建立“任何可能以科学自命的未来伦理学的导论”¹，集中于以逻辑和语言学的方法来分析道德概念、判断的性质和意义，摩尔认为“怎样给善下定义这个问题，是全部伦理学中最根本的问题。”²将伦理学的任务定性为研究伦理语词的功能和用法，试图将伦理学改造成为对道德概念、判断、命题以及术语等进行逻辑分析的科学伦理学，却最终与其所要表达的内容分离，导致了伦理学研究的机械化和形式化的后果，遗忘了伦理学讨论的初衷所要解决的德性问题，从而最终走形了衰落。

可以看到，无论是规范伦理学还是元伦理学，二者的目的都是以推进

道德知识的确定化，推导道德原则、规范，掌握确定的道德判断，寻求伦理学的科学化为目的的，但就其结果而言，二者对伦理学学科任务和学科目的认识偏差使其陷入到形式主义的困境之中。且不说掌握这些道德知识对道德主体而言并不意味着必然就有好的道德实践，不掌握这种知识也并不意味着没有好的道德行动，单是他们各自推出的道德原则，获得的道德知识也并不能一致性地运用于道德实践这一点，就已宣告二者陷入到缺乏内在统一的形式主义困境，更不用说这些道德原则对于不同道德文化境遇的普适性。

在《追寻美德》(After Virtue)一书中，麦金太尔完成了他对上述现代西方伦理学传统的分析和诊断。麦金太尔明确反对在现代普遍理性主义框架下进行伦理学研究，其对于理性主义所造成的“后启蒙时代”之道德知识的破碎状态的文化诊断表明，“一种学院式或学究式的道德知识只能是灰色的，无法真实反应丰富多彩的道德生活世界。”³普遍主义规范伦理学的“宏大叙事”试图从人的理性以及普遍人性中演绎并提炼出对全人类普遍有效的伦理原则和道德规范。一方面，这对于推动道德知识的确定化，简化繁杂多样的道德原则是必要的；但另一方面，也应注意到伦理学首先应是一种朝向生活实践的地方性道德知识。道德哲学或伦理学固然是一种理论建构或抽象演绎，但是同时伦理或道德首先是产生于现实生活的观念，是对生活现象所作的升华和总结，同时其最终目的是指向道德实践的。正如有学者批评的那样：“从人类学的立场和方法来反观当代伦理学的研究状况，可以发现，普遍理性主义的研究立场和抽象思辨的研究方法不能呈现多样化的伦理文化和道德生活的现实面貌，不能客观地分析和理解地方性道德知识的价值。”⁴

这样一来，现代西方伦理学虽然一直注重理论和社会现实的联系，但由于其从根本上忽视了人之为人的价值要求，忽视了人的内在品德修养问题而表现出对道德的过度理性化、程式化的说明，忽视了现实生活中人的各种正当情感，使得道德变成了外在于人的冷漠规则和律法规则，伦理成了“规中无人”的伦理，不免导致了伦理学的形式主义或程序主义倾向。这种形式主义的伦理仍然是一种离开了具体环境、具体内容的理论模式，无法解决当前道德实践中存在的各种问题，如道德规范的失效、道德秩序的紊乱、道德权

威的消失、道德信念的缺失、道德资源的匮乏，等等。由此，我们看到，现代西方伦理学，无论是元伦理学还是规范伦理学，都面临着伦理理论上的困境。

（二）现代西方伦理学的本土化困境

必须说明现代西方伦理学有其自身的发展脉络和核心话语，“在道德哲学的视阈内，西方现代性伦理话语的核心是道德合理性的标准及伦理学知识的合法性问题。这个核心问题向我们表明，现代西方的道德哲学或伦理学已经陷入危机，其危机表现在，道德权威的缺失和道德相对主义泛滥。因此，现代西方道德哲学的主要任务是思考和寻找某种新的道德合理性标准以及为道德规范的合理性提供证明，以填补被启蒙理性驱逐了上帝的权威之后给道德哲学所留下的价值空白。”⁵可见现代西方伦理学是伴随着西方现代性的产物，在理性化、规范化、效用化等西方现代性的范导下，西方现代社会发生了深刻的现代性演化，种族主义、消费主义、信仰危机等道德论题成为一个普遍性、世界性的文化现象。因而，我们可以说，在这些道德论题上无论是西方还是东方“同是天涯沦落人”，任何一方的伦理学学术传统都不天然地具有价值合理性上的优先性，或是解决方案上的排他性和绝对性。一言以蔽之，西方现代伦理学并不因其学科上的成熟就自然具有解释上的优先权和典范效应。

与此同时，更应该看到，西方现代性所导致的道德危机，在中国由于社会生活的复杂性又呈现出丰富而杂多的文化面相。文化的急剧转型和道德迅速变迁的非常态化，使得当下中国在现代性进程中加入了诸多本土因素上的变量，社会发展和精神文化上的前现代性、现代性甚至后现代性的错综混合，使其道德问题表现出更多的杂多性和特殊性。这些因特殊变量而引起的特殊问题是西方现代伦理学所无法合理加以阐释并解决的。这些现实状况都要求中国的伦理学者不断回归生活现实，回归道德发生的起点，回归道德的真实本质来检视当下的理论，注重伦理学研究的“微观叙事”，即探究地方性道德知识，重视道德历史主义、文化人类学等视角，从自身文化的传统和

现实出发，检视我们从西方伦理学中抽象出来的诸多概念，防止我们被禁锢在自己所创造的越来越多的尼采所说的“概念的木乃伊”里，而忽视道德的本真基础。正如以麦金太尔为代表的当代德性伦理学所坚持道德历史主义的立场一样：道德不是抽象的，而是处于历史发展情境之中的；道德总是属于生活于某一特定的伦理文化传统和道德共同体之中人的道德。因此，脱离了历史文化背景和生活共同体来谈论民族伦理文化和民族道德生活是没有意义的。

二、意识形态论道德观的局限性

（一）意识形态论道德观无法准确把握道德的来源、本质和功能

谈论中国伦理学学科的当代格局，作为主导地位的马克思主义伦理学是一个无法忽视的分支领域。意识形态是马克思主义伦理学看待道德的核心概念，因而，可以用意识形态论来统称马克思主义道德观的立场。

“意识形态”是一个复杂的概念，现代民族国家的兴起，使得意识形态成为实现社会整合的观念力量。马克思主义伦理学者将道德看作是对占统治地位的社会经济和政治制度的反映，是社会意识形态和上层建筑之一，因而称这种道德观为意识形态论道德观。将道德理解为意识形态是苏联以及建国以来中国伦理学界的主流观点，属于马克思主义伦理观。该理论从历史唯物主义的基本原理出发，从“社会存在决定社会意识”，“经济基础决定上层建筑”等历史唯物主义的基本哲学原理出发，认为“一切以往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物”⁶。道德作为一种社会意识形态或上层建筑，是由经济基础之上的社会关系决定的，道德会随经济基础以及社会关系的变化而变化。因而道德是一定社会关系的产物，道德并不具有独立的本质，只有在一定的社会关系中才能得到理解。这种理解道德的方式，具有浓烈的经济决定论色彩，并且道德往往与政治合题发挥着政治动员的作用。

新版的马克思主义《伦理学》教科书认为，道德有两个本质，一般本

质和特殊本质，一般本质是“一种受经济基础决定的社会意识形态和上层建筑”，是道德的社会本质；特殊本质指道德是“一种特殊的规范调节体系”。此外，道德还是“人类把握世界的特殊方式，是人类完善发展自身的活动”⁷。在这个道德观中，道德被看作为一种“人类完善发展自身的活动”，人的主体性方面作为一种补充性因素被写了进去。但显然，道德的本质，无论是其作为“社会意识形态和上层建筑”的“一般本质”，还是其作为“规范调节体系”的“特殊本质”，都与“人的主体性”无关。因而，归根到底，道德仍然是一种社会意识形态，一种客观的外在规范，其功能是用来调节个人利益和集体利益的。这种意识形态论的道德观同时也是许多种伦理学教材的主流观点。

这个道德观中并没明确或者正确地回答道德的来源问题。道德观首先要回答的就是道德由何而来的问题。如果按照历史唯物主义的方法，道德既然作为一种社会意识形态和上层建筑，那么道德就是社会关系发展到一定阶段的产物，是对经济基础和社会关系的反映。但是如此一来，道德的来源就完全被客体化了，“人把握世界的特殊方式”只能是一种被动性适应的结果，而非一种主观性的动机，在此忽视了人的社会主体性和历史主动性，人对于道德只能是一种被动地适应，人的主体性被迫从属于道德的客体性，人与道德呈现出了龃龉的趋势。正如有学者指出，如果依据这种道德观来解释道德起源，那么“道德的发生与演变似乎成了一个与人本身无关的事情，只是一种单纯的社会结构或社会范畴的必然运动。”⁸

其次，关于道德的本质问题。意识形态论的道德观将道德的本质分为一般本质和特殊本质，这种分法首先是值得商榷的。在我们看来，一个事物的本质，只能是该事物区别于其他事物的特殊性，是该事物的特殊规定性，质言之，是该事物“是其所是”的原因。因而，我们认为一个事物的本质就是指它的特殊本质，一般本质并不成其为本质。问题的关键在于确立道德的本质是什么，如何理解和解释这种本质。笔者认为无论是将道德的本质理解为“社会意识形态和上层建筑”，还是将其理解为“一种特殊的规范调节体系”都不够确当。一方面，马克思、恩格斯“主要是从一种否定的意义上来

使用意识形态的概念的，他们把意识形态理解为一种歪曲的意识……指出它们通过掩盖社会矛盾及社会的真实基础而为统治阶级服务。”⁹可见，意识形态一词在马克思主义的原始意义上是其有特殊指向性的，主要是指在阶级社会中，统治阶级用一种掩盖社会矛盾的方式，歪曲反映社会关系的意识来为其统治作合法性辩护。是针对特定社会结构的分析性概念，并不具有普遍的方法论意义；另一方面，即便在马克思恩格斯之后，意识形态的概念逐渐变得中性化，包括了反映一定经济基础和社会关系的政治法律思想、道德、文学艺术、宗教、哲学等等这些意识形式，作为一个覆盖面相当宽泛的指称，意识形态也可以是法律、宗教等的本质，并不能反映道德的特殊性，更不能单独成为道德的本质。而且，学者们认为政治性是意识形态的首要本质，意识形态的社会功能也首先是其政治功能。意识形态一方面为政治提供“合法性”依据，凝聚和引导社会群体，具有“社会水泥”的作用。另一方面又统一行动、稳定人心，是社会或政治共同体成员前进的一面旗帜，对其起着规定其社会活动价值导向的作用。¹⁰如此看来，将道德的本质视为意识形态难免有间接地将道德看作是政治的附庸之嫌，除了作为政治，道德丧失了其在日常生活和个人精神领域中的重要作用。并且，在我们日常语言的使用习惯中“意识形态”一词往往带有强烈的政治教化色彩，并不适合道德概念所包含的日常性和民间性。这样的理解，有简单套用历史唯物主义的嫌疑，也无助于将伦理学看作是一门科学，有丧失其学科独立性的危险。

与此同时，将道德的本质理解为“一种特殊的规范调节系统”也是一种片面的说法。道德有规范调节的一面，也有彰显主体价值追求的一面。这种说法本质上仍是将道德看作是意识形态之一种。道德有其规范性的功用，可以用来调节个体和集体利益，这是道德发挥其作用的方面，但并不因此就将其看作是道德的本质。例如我们不能将许多个体道德理解为规范调节系统，如婚姻道德、家庭道德等私德领域中的许多方面并不直接牵涉对利益关系的调节。这里，意识形态论的道德观混淆了功能和本质的区别，道德只是在阶级社会发挥了意识形态的作用，将道德在特殊社会状态下的所发挥的功能理解为道德的普遍本质，是对本质和功能概念的混淆。意识形态只能提供基本

的思想政治信仰和行为价值导向，并不能把全部社会生活都意识形态化。而且，随着现代社会政治制度、法律规范逐渐完善，道德逐渐独立于意识形态领域，道德已不可能再仅仅作为意识形态去发挥作用了。

最后，在对道德的地位或功能的看法上，意识形态论一方面认为道德从属于政治，并且发挥了意识形态的作用。既然政治功能是作为意识形态的首要功能，那么强调道德主要发挥社会整合和政治动员的作用，就是意识形态论的道德观的必然逻辑。另一方面意识形态论的道德观又吸收了主体性的因素，将道德看作是“人类完善发展自身的活动”道德的功能，与以往单纯强调规范性相比有其进步性。在这种道德观里，道德具体而言是发挥了调节个人利益和集体利益的作用，因为将道德看作是政治意识形态的一部分，道德意味着首先是对社会集体利益的诉求，与此道德观相应，产生了集体主义的道德原则，当个人利益和集体利益发生矛盾时，以集体的利益为最终评判标准，个人利益服从集体利益。意识形态的道德观宣称道德的原本用意“决不在于单纯发挥什么人的生命活动，而在于公开声明个人对社会或多或少的自我牺牲”¹¹。显然，这样一种道德观对个体道德行为而言，缺乏必要的内在动机，从而使道德个体丧失道德热情。道德固然是要维护集体利益的，但对集体利益的诉求最终是要指向个体的，因为道德归根到底要个体去实践，促使个体去实践的必定是内在于个体自身的动机和行为意向性。要求个体的牺牲也只是在一定社会的特殊时期内才具有其合理性（如战争或灾荒年代），否则一种外在于个体需要和利益的道德难以得到长久维系和持续的遵守。虽然意识形态论的道德观也有其一定时期内的合理性，但由于归根究底仅仅把“集体”看作是合法的道德主体，这种对道德主体的一元理解造成了个体道德动机的贫乏，忽视了现实生活中存在着不同利益、不同文化、不同民族、不同地方的多元化道德主体，他们的道德动机同样有效。

（二）教化道德替代了生活伦理

道德主体的多元化和道德选择的多层次性，打破了意识形态所编织的“一元”神话，在现代社会，自由、权利的优先性使意识形态论的道德观面

面临着合法性的危机。随着意识形态在现代社会的逐渐淡化，作为意识形态的道德已不能发挥以往那样的作用。质言之，社会的意识形态并不能穷尽丰富多彩的人类道德生活实践，不能把意识形态当作剪裁道德生活的惟一尺度。作为当下国内伦理学的主流理论，固然这种意识形态论的下的“教化道德”对完成政治动员和发挥道德的意识形态作用是必须且必要的，但在文化多元，价值选择开放的当代社会，并不能完全指导和适应当代中国多元化、复杂化的道德实践。而且正如学者所指出的，“由于我们在相当长的时间内把道德伦理问题仅仅看作是社会意识形态和国家上层建筑内的问题，忽略了道德伦理作为社会文化精神的普遍意义，因而不可避免地吧西方伦理学知识化约成了西方资本主义政治原则本身，始终对其保持着高度的政治警惕和文化抵触。”¹²这种意识形态论道德视角造成的“副作用”，也导致了我们对道德泛政治化的狭隘理解，无助于完成全球范围内伦理道德文化资源的相互增进和道德价值观念的互竞共生。

同时还应看到，意识形态论的道德观不能替代作为日常道德本身，日常道德也无法替代制度和政治信仰，二者分属于教化道德和生活伦理两个领域，这两个领域虽不是截然分开，甚至在建国初期至20世纪70年代中国都是趋于一致的。但在当下，政治治理趋于稳定、追求日常幸福成为社会普遍吁求的时代，事关人们幸福的生活伦理已经居于主要地位，作为宣扬政治信仰和政治动员的教化道德已无法像以前一样占据人们道德生活的全部，二者又各自呈现出自然的分离态势。但如果教化道德依然强势，并且依然以取代生活伦理的姿态盘踞人们的生活，势必会引起整个社会的其他信仰危机。由于政治信仰只是且只能是信仰的一部分，而民众的道德信仰和生活价值信仰则是信仰的前提和基础，因为两种信仰的合理性源于人们千余年来的价值认同和生活习俗。而且“从大的宏观制度和顶层设计层面来说，中国特色社会主义作为一种政治信仰不存在所谓的危机，认同度也将越来越高。但‘高、大、上’的政治信仰和社会生活中人们对中观层面的制度、规则、理念的确信之间恐怕还有不小的距离，而与个人精神和心灵生活中所渴望的精神权利则相去甚远。我们不得不承认，社会政治理想和信仰上的相对稳定性并不完

全等同于对具体制度、规则和基本价值理念的确信，更不能用来代替安妥今生的个人信仰。”¹³关于中国特色社会主义的政治信仰在可以预见的未来，仍然将是普通大众的追求，事实上整个中国社会仍然弥漫一种焦虑不安、精神紧张、迷茫无措的心理困顿，“其中90后一代的部分反主流现象，只是冰山一角。”¹⁴个人安身立命的信仰危机并未因政治信仰的确立而因此就得到解决。生活伦理和安身立命的信仰危机的解决也会影响到政治信仰的合法性和稳定性。

近10年来中国在社会主义核心价值观建设方面多有成果，但仍然面临着浮于表面难以深入人心、无法嵌入民众日常生活的问题。且不说核心价值观本身是否需要再提炼，在目前主体多元、多样化的客观现实面前，核心价值观在国家、社会和个人之间依然存在着联结生硬、口号化、表面化等缺陷。尤其是“当前所谓的信仰危机主要不是对中国特色社会主义、核心价值观、中国道路等比较宏大政治理念的危机，而是对中观层面的制度、规则和基本价值理念的危机，也包括个人信仰生活中的危机。最关键的一个问题是整个社会陷入了一种普遍的低度信任状态……”。¹⁵从根本上而言，教化道德和生活伦理之间的区别在于教化道德被置于官方的意识形态正确之上，被置于执政党和国家领袖的权威之上，其合理性和合法性的来源与生活伦理至少是不一致的。生活伦理的根基则在于现实社会生活中伦理关系所规定的个人权利和义务，以及由传统以来深植于民间生活信仰和人生价值信仰提供给人们的秩序感和意义感。如果依旧将二者混同，并以此代彼，可能会重犯道德观念仅仅停留在高喊口号的死循环上，对于解决当下中国社会的道德危机和信仰危机并无裨益。

三、文化视域下的道德观：理论与意义

西方现代伦理学框架的困境以及意识形态论道德观的局限性，归根到底是其可信度和实践解释力的下降，这意味着我们必须从更多元的视角来看待道德及道德现象，这就包括笔者所倡导的“文化的视域”来理解和解释道

德。笔者认为，一种合理的道德观必须在能揭示道德自身的规律的同时又不忽视道德的社会背景，符合历史传统和文化情境，既有理论上的说服力，又有实践上的解释力。上述两种理解道德的方式，不能将道德问题放置在中华文化的语境下，更不能使伦理贴近民众的日常生活，为人们的伦理生活提供参考。只有当我们以一种文化的视野来看待、理解、诠释道德，才符合中国文化和中国伦理的实际，从而具有更多的真理性和合理性，形成具有鲜明中国文化特色和时代使命的道德观、思考方式和话语方式，从而以更“中国”的话语方式研究和阐释中国伦理。

（一）何为文化视域的道德观

20世纪的学术界经历了诸如文化定义的探讨、文化形态的分类、文化系统的描述、跨文化的比较、文化多元主义、文化冲突论与融合论之类的研究热点或浪潮。实现中国哲学发展自身范式转换的关键不在于有无确立文化学（Cult urology）的独立地位，而在于学术界有无形成文化视域。何为文化视域（cultural perspective）？有学者认为“它指的是经由 20世纪多学科文化理论的综合研究之后形成的观察问题的文化视野、阐述问题的理论框架、分析问题的跨学科方法。”¹⁶文化是一个高度综合的统一体，文化精神渗透于民族、社会的各个部门和领域。所以文化研究应当将文化的各个部门、各种起作用的因素作为一个有机的综合体联系起来进行考察。这种联系文化的具体表现形式并对其所含人文精神的综合考察就是一般文化研究，或可称之为文化学的研究。文化是人类学研究的主题，伦理文化是文化的一种表现形态，自然也是人类学研究的重要对象。笔者认为即便迄今为止，中外学者们在上个世纪努力想要建立的“文化学”尚未成功，因文化议题的探讨所形成的“文化视域”是存在的，因而，我们应该将包括文化人类学、文化社会心理学等学科在内的社会科学的概念和方法纳入到伦理学的研究中，以更新伦理学研究的方法和视角，寻找道德新的学科知识增长点。

文化和道德的关系问题，是一个宏大但又重要的道德基础理论问题。“道德或伦理是文化的核心和本质”，“文化是道德的母体”……这些“约定

俗成”的共识是否成立，并不是一个不证自明的问题。如果我们承认这些判断，那么必须给出细致的学理说明。虽然关于“文化”的定义汗牛充栋，莫衷一是，但文化的本质是价值，价值规范系统是文化系统的核心。这些最低限度的共识从最早对文化下定义的泰勒（Edward Burnett Tylor）到丰富文化概念内涵的马林诺夫斯基（Malinowski），再到进一步缩小并确立文化概念内涵的格尔茨（Clifford Geertz）都普遍承认。

19世纪法国著名思想家阿尔贝特·施韦泽（Albert Schweitzer）曾明确提出了所谓“文化的伦理本质”问题：“在于个人和集体的意志由整体和多数人的物质和精神福利所决定的地方，这就是伦理。因此，在文化的发展中，伦理的进步是本质的和确定的进步，而物质的进步就不那么本质，并具有双重性。”¹⁷文化、文明的进步离不开伦理，伦理可以说是衡量文化优劣的唯一有效尺度。如果一种文化或文明偏离道德或伦理，那么这种文化或文明必将行之不远。“文化与人类的产生和活动几乎是同时的，也就是说，有什么样水平和质态的人类生存样式，相应地就会产生什么样的文化。文化的最高意义在于它对于人的养育，对于人的高尚、优雅心灵的养育。只有在这个意义上，我们才能说，这种文化是伦理上善的、正当的，从而获得道德的秉性品质。”¹⁸

可见，文化是道德的母体，道德有其文化的根基性，将道德与文化作一比较梳理，具有较强的理论意义。所谓道德的文化性是意味着：“伦理是在文化的背景下，依循文化的原理进行自身的运作与建构。文化对于伦理来说，既是客观的存在，又是主体性的结构。……没有文化学的视野，没有文化的背景，伦理的建构、伦理的体系，都只能限于一隅。伦理的转换、伦理的建构、伦理的体系，最后都有待于文化的转换与建构。”¹⁹谈论道德就不能脱离文化的多样性，文化的多样性形成了人类社会不同风格、不同特色的伦理习俗和道德生活样态。对于多民族组成的中华民族伦理文化而言，不同民族在其发展历程中形成了各具特色的伦理文化。各文化传统具有天然的文化异质性，因而造成了道德伦理价值层面某种程度上的“不可公度性”（incommensurability）。“只有在每种文化自身的基础上深入每种文化，深入

每个民族的思想，并把在人类各个部分发现的文化价值列入我们总的客观研究的范围，客观的、严格科学的研究才有可能。”²⁰而启蒙主义以来，道德被卷入到谈论规则和规范的近代普遍主义规范伦理学范式中，道德被狭义的理解为工具主义的规范和教条，道德本身的文化本质、文化属性却被谈论的更少了。

“面对普遍主义伦理学话语权日趋强势的当代文化现实，要充分理解本民族的传统习俗及其道德行为背后的文化意义，不能生搬硬套地用所谓的道德真理或普遍的伦理原则对某一民族的伦理文化或道德习俗作出‘是非’、‘对错’、‘善恶’的武断评价，而应把注意力集中于考察各民族伦理文化对其生活方式和价值观念的影响。”²¹在此种情况下，文化视域的道德观强调要综合运用文化人类学、文化社会心理学、民俗学等学科的方法重新发现价值观念的多元文化土壤，不以某种“一元决定论”作为预设立场，或以某种“现代价值”作为价值预判，而是尝试以伦理学与人类学、伦理学与民俗学、伦理学与宗教学等交叉学科相结合的可能性视角，在本土文化全局的视域下整体重新考察实存的伦理关系类型，阐释不同文化传统和民族文化境遇中人们的伦理观念和道德信仰，并不急于将其放在“理性”的审判下，将其斥为陋风陋俗或封建迷信，而是需要在不同的文化体系下以同情之理解审视民俗民风，尊重在民众长久的日常生活交往中凝结形成的公序良俗和道德共识，并试图给出合理的阐释和说明。“与不同民族文化传统相伴而生的伦理习俗及不同民族人民的道德生活样态，也许不具有普世性意义，更多的是一种地方性道德知识，而地方性道德知识正是文化多样性的具体表现。从道德知识生成、传承和发展的历程看，道德知识首先是一种地方性知识，而且总是显现出其与生俱来的伦理文化传统特征，普遍性道德知识蕴含在地方性道德知识之中。”²²世界范围内，挖掘地方性的道德知识和伦理道德资源是伦理学介入日常生活，回归伦理生活现场的源头活水。关注现实生活世界中不同文化传统下所发生的道德观念和道德规则的变迁及各种社会伦理现象，已然成为当代人类学学科发展的一大特色和伦理人类学研究的生长点。

运用文化视域或文化学的理论和方法，看待道德，打破因意识形态而人

为设立的道德资源壁垒，不仅有助于我们把西方伦理学知识不只当作一种异质的社会意识形态，看作是一种有差异的文化竞争者和道德知识，从中寻求和吸收一切有益于丰富我们自己的道德文化资源，同时，更重要的是把自身的伦理文化看作具有自身文化传统和时代特殊性的独特存在，看待道德的文化渊源及其文明走向。也正因此，我们尝试将道德作为一种文化现象来探究，而非仅仅将其作为哲学反思的对象，试图从文化的视域来看待道德，阐释道德与其他文化要素之间的亲缘、互动关系。

（二）道德文化传统与人伦日用之学

连贯的文化传统，是道德得以生长的文化土壤；而连贯的道德文化谱系，才有可能产生真正具有权威性、实践可信度又普遍有效的道德原则。只有在特定的文化共同体背景或语境中，道德价值才能确定并能获得充分连贯的历史解释和权威力量。因而任何一种道德学说必须从其所隶属的文化语境和历史传统中得到理解和修正。首先需要从澄清伦理学的理论基础和学科目标上理解中国的道德文化传统。

对于中国道德学术史而言，“伦理学”是一个“出口转内销”的舶来品，中国古代学术中，有“伦理”也有“道德”这两个词汇，但并未自发产生系统的“伦理学”或“道德哲学”学科。以今天伦理学的学科属性和学科目标来衡量的话，中国古代的有关道德学问只能被称为侧重个体道德修养和人际道德实践的“道德学说”。中国学者方朝晖认为“儒家伦理学”、“中国古代伦理学”其实是用“伦理学”这一西方学科范畴对中国古代学术传统进行人为加工和重构的产物，决不能代替本来意义上的中国古代学术传统，特别是儒家学术。使用“伦理学”甚至是“哲学”、“政治学”、“经济学”、“法学”等一系列西方学科范畴来解读儒家传统或中国古代其他学术，这种做法未必是现代中国人解读古代学术传统的唯一有效方式。他认为中国历史上历来占主导地位的道德学说即儒家道德学说，从性质、功能、思维方式上说更加接近于我们所说的、有关道德的宗教学说，而不是伦理学。这也是学术界越来越多的认识到儒学具有强烈的宗教性的原因之一，或者说儒学的核心内容具

有典型的宗教性。如此，我们还能说中国古代有伦理学或儒家道德学说是伦理学吗？我们可以不承认中国古代的道德学说——特别是其中占主导地位的儒家道德学说——是伦理学，但是与此同时却必须说在中国古代道德学说中存在着伦理学思想。这两个说法之间的差别异常重要。²³

在笔者看来，这两个说法关注的分别是“伦理知识的获得”和“道德的人何以可能”这两个论域，而二者的核心区别在于“知识”和“实践”。也许一个高明的道德哲学家对于“勇敢”的概念和含义的清晰诠释，但丝毫也不意味着这种诠释可以促使一个人从胆小鬼变成勇敢者，后者不能通过“知识”而只能通过“实践”来解决。由于近代以来，伦理学的任务是建立普遍的道德知识，因而直接指导人们如何面对现实生活中的具体道德问题，而制定相应的行为规范往往不是它的首要任务；相反，很多道德学说、特别是有关道德的宗教学说则完全是通过思考如何解决现实生活中的大量道德问题而建立起来的，因而是不能直接面对或解决现实生活中的具体的道德问题则是衡量其生命力的首要标准。“由此也可发现，伦理学（即道德哲学）与一般的道德学说、特别是有关道德的宗教学说都是对道德问题的思考和研究，但是无论从思维方式还是从社会功能上看，二者之间都有本质差别；这种差别也决定了，在人类生活中它们谁也不能代替谁，它们各自发挥的功能都是我们人类生活所必不可少的。”²⁴

起源于西方的“伦理学”只是其中一种，而意识形态论道德观的历史就更为短暂了。笔者认为道德理论或道德实践不能仅仅通过伦理学的哲学建构来得到理解和解决，道德问题必定要跳脱出伦理学的既定视域，必定要回归到道德作为一种文化现象的本质入手，即注重道德实践，注重能现实地解决道德困惑和道德信仰问题的道德学说。中国伦理脱胎于于中国文化，并与中国文化形成了相对稳定的历史结构和文化运行机制，“在中国文化的丰厚土壤中孕育了中国伦理，因此，中国文化是中国伦理的文化根基和母体，中国伦理是中国文化的核心与灵魂，中国人日常生活无不受到文化和伦理的影响和指导。”²⁵中国文化被认为是“伦理型文化”，“伦理型文化”是指道德本位的文化，建立在以血缘家庭为核心的“差序格局”的社会结构。在中国传统

社会，人伦基础上的伦理道德是社会结构中的核心要素。就中国乡土社会的“差序格局”的社会结构而言，社会是一个“一根根私人联系所构成的网络”，“这网络的每一个结附着一种道德要素，因之，传统的道德里不另找出一个笼统的道德观念来，所有的价值标准也不能超脱于差序的人伦而存在了。”²⁶在此社会结构基础上的中国伦理是中国文化的重要组成部分或者说是其核心，而中国文化是中国伦理的基础与母体。因而道德因素弥漫于人生的所有领域，嵌入到人们生活的信仰、人生的礼仪，婚丧嫁娶、衣食住行等日常民俗行为的方方面面。因而，梁漱溟说：“融国家于社会人伦之中，纳政治于礼俗教化之中，而以道德统括文化，或至少是在全部文化中道德气氛特重，确为中国的事实。”²⁷韦政通则说：“在中国文化中，有‘一本万殊’的理念，于是坚信一切文化都有一个共同的基础，这基础就是道德。中国传统中讲道德，不像西方人讲道德只限制在人生的范围内，而是弥漫在文化的一切领域。因此，中国的政治理想是‘德治’，文学理想是‘文以载道’，经济的理想是‘不患寡而患不均’，其他如教育、法律、也莫不以道德为基础。”²⁸钱穆甚至认为中国文化是以道德为其最高领导精神的。他说：“中国文化是以‘道德精神’为其最高领导的一种文化。由道德精神具体落实到政治。这一种政治，亦该是道德性的政治。再由政治控制领导着经济。这一种经济，亦该是道德性的经济。至于文学艺术，莫不皆然，其最高领导者，还是道德精神。”²⁹

从以上的论述中我们可以看到，伦理道德在中国文化中历来被当作文化的核心，道德价值在文化体系中的弥散性使得有关道德的研究不仅仅是“伦理学”这一学科所能囊括的。如果要在古代找一个合适的学科类型，最合适的就是后世儒家所谓的“人伦日用之学”。

“人伦日用之学”的说法始于明代的王艮，是儒家伦理在宋明理学走向压抑人性时孕育出的新思潮。王艮认为人欲和天理并非决然对立，而应顺人欲而应天理。据此人伦日用之学疏通了天理和人欲之间的对峙关系，“天理者，天然自有之理也，才欲安排如此，便是人欲。”³⁰强调人欲是天理的自然表现，二者非决然对立。“人伦日用之学”所包含的具体内容是指“通过将

伦理观念寓于日用器物之中，将有型可见的器物内化为理性的东西，使之秩序化、信仰化，在这内化的过程中，器物已超越他的使用价值，成为人们沟通道体的媒介。”³¹其特点是“百姓日用而不知”，所谓“百姓日用而不知者，说万万百姓，恒日日赖用此道而得生，而不知道之功力也。”“至于百姓，但日用通生之道，又不知通生由道而来，故云‘百姓日用而不知’也。”³²即注重从日用实践提炼人伦的理念，道德原则和伦理规范并不是依靠理性的思辨推理，而是基于人人可感可通的生活经验和公序良俗，这种“下学上达”的方式也被称之为“实践的形而上学”。古代的“愚夫愚妇”正是在日常生活的服食器用的设定中完成了伦理教育，在这个过程中，伦理观念通过日用器物的伦理化融入进了生活日用之中，所谓“理在事中，事不在理外，一物之中，皆具一理。就那物中见得个理，便是上达。”³³因而，“穿衣吃饭既是人伦物理”（李贽），服食器用和民俗民风在古代的伦理思想家那里是实践道德的手段，使百姓的生活日用伦理化，进而以伦理得以顺理成章地统率生活。

可以说人伦日用之学的核心是“礼俗互动”。“所谓礼俗，即是以礼化俗，使社会风习遵循礼治的轨道，这是治理社会的方略，也是采自风俗而对民间生活的调适。从这个意义上说，俗是礼之源，礼是俗之纲；俗是礼之表，礼是俗之质。礼和俗相互渗化力量之强劲，几乎使礼与俗难分难解，因此中国传统文化也可称为礼俗文化。”³⁴人伦日用之学注重“礼”和“俗”之间的平衡与互动，社会上层制定的“礼”（道德规范）一定不能与民众日用的“俗”（习俗习惯）相冲突，二者必须互动平衡，彼此协调，才能够维持社会秩序的稳定。在以伦理道德为本位的文化体系中，道德渗透在政治、经济、文艺、风俗习惯、生活方式等人伦日用的各个层面。人伦日用之学贯穿了儒家礼治（道德治理）的整体思想。荀子曾言“德必称位，位必称禄，禄必称用，由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以变数节之。”（《荀子·富国》）这种思想就是儒家人伦日用之学的经典表述。其将道德表现、社会地位和财富所得一体化，统归到礼治秩序之下，君子、小人之间的道德区别也被具体化为生活物用的等级之分，充分体现了伦理本位的文化价值取向。在礼治的秩序之下，即便是衣食住行方面礼仪秩序也是为了“表德劝善，别

尊卑也”（《白虎通·衣裳》），具有道德目的，不允许越礼逾制。伦理观念借由器用消费、生活行为的物态化得以实现，社会道德的标准化和序列化（等级化）得以推行。“百姓日用的伦理化，旨在从道义上教化人们信守礼制的规范，调节和克制有可能无限膨胀的欲望，这是防范物欲横流，实践礼治的社会理想。”³⁵并最终影响了中国人的伦理观念，最终积淀为中华民族的“集体无意识”。

中国古代的“人伦日用之学”为今天伦理学学科的重构提供了丰富的思想资源。即便从古代社会向现代社会转型的过程中中国社会发生了深刻的文化变迁，从封建等级制的文化转型为民主科学的文化，又经过建国后衣食住行的普遍政治化，再到如今以经济建设为中心的回归生活常态的文化，文化结构在不断转化，文化形态也在不断变迁，但文化主体却始终如一，即普通民众。人伦日用之学将思考道德问题的主体从哲学家重新恢复为“普通人”，即重视道德规范和习俗习惯之间的协调一致。同时，人伦日用之学启示伦理学应该从单一的学科设置向与道德学说相关的“学科丛”转变，包括人类学和民俗学、文化社会心理学等与道德学说具有亲缘关系的学科内容都应该被纳入考察道德现象的范畴，这就是本文所倡导的“文化视域”的道德观。

（三）文化视域道德观的意义

传统文化复兴和中华文化自信已经成为当代中国的意识形态潮流，如果说传统文化能提供给我们当代中国人什么启示和经验的话，那么中国作为道德文明古国的文化历史传统和道德治理经验是最应该挖掘和续写的重要道德文化资源。今天的道德自觉和伦理复兴离不开中国传统的伦理治理和道德社会整合经验，这决定了研究中国伦理，或中国道德需要有一个视角的转化和本土化，这种本土化的努力目前只见于社会心理学和文化人类学方面，而这种视角的转化更有利于我们的研究契合中国伦理的实际和中国人道德生活的实际，从中国文化的伦理范型出发，而不是停留在对西方伦理概念和道德问题域的简单挪用和移植之上。换言之，西方普遍主义伦理进路并不是唯一解释中国道德的路径。近代启蒙运动以来，理性主义伦理学高度抽象出来诸多

一般性原则和道德规范范畴，但远离了人的历史性、文化性和情境性，一般性的伦理学理论都不足以完全解释中国文化下的伦理现实。针对当下中国伦理学研究的话语状况，我们只能视其为“伦理学在中国”，而无法断言这就是“中国伦理学”。中国伦理本土化话语的缺席，使得伦理学本身难以贴近中国文化的现实境遇，而难以获得新的突破。文化一道德观的主旨并不在从根本理论上否定理性主义普遍伦理观和马克思主义意识形态论的理论地位和现实合理性，这既无可能也无必要。文化道德观不是一个替代性的概念，即并不是要替代西方现代伦理学或占主导地位的马克思主义伦理学，毋宁说是一个补充性的跨学科概念。以上对这两种伦理学范式的不足的分析也是建立在前人的回应和反思之上。本课题认为在这以上两种伦理学范式之外需要加入伦理学的文化视域，必须指出，文化一道德观并不是一种新的替代性思路和方法，而是对以往理论的一种新的综合，是对中国传统伦理致思方式的承接和现代转化，以补充现代两种主流理论和方法的不足，应对其所面临的困境。

在道德实践上，一方面，“全球化伦理时代”的来临和高度的现代性逐步带来了多重的风险性和不确定性，无论是乌尔里希·贝克所说的“风险社会”，还是安东尼·吉登斯所言的“失控的世界”，都使得道德议题在世界范围内成为受关注的领域。伦理学学科自身并不能解决所有这些已来或未来的挑战。另一方面，更为重要的是，无论是中国古典的道德文化传统，还是20世纪以来形成的革命道德理想都相继出现信念危机，当代中国面临着道德资源的匮乏和道德精神信仰的持续动荡。无论是对传统的意识形态追溯，还是对建国初期“人人为我”、“夜不闭户”的道德美好时代追怀，都反映了当代中国人从未像今天这样对伦理精神和道德生活常态的复归如此期待。社会生活中的每一起道德事件只要借助于媒介都足以成为一个广泛的社会性话题，引爆舆论的关注点。我们应该如何看待道德在当代中国的特殊地位，如何看待在传统向现代转型的过程中所发生的道德文化的变迁？这些都需要我们站在更高的文化视角来统观全局。

道德不能仅仅通过道德自身而被理解，作为文化系统的重要组成，道德

与其他文化要素相互影响，彼此交叠，在互动中共同完成文化的转型，因而需要从理论上把握到文化和道德变迁的脉络，需要时时刻刻关注道德变迁背后的文化生态和社会结构背景，道德的文化依附性决定了我们必须从社会历史文化境遇来审视道德的角色和功能。在文化转型和道德变迁的当代中国，道德将以何种方式存在和发挥作用，道德参与下的现代性社会秩序何以可能，对这些问题作出回答的道德理论最终都要归结为实践，这是道德作为一门实践学科的属性所决定的。同时，对这些问题的回答需要我们开展道德研究的本土化和道德资源整合的本土化，推动道德治理手段的合历史性、文化性、现实性。正如有学者指出：“在社会转型的过程中，中国社会秩序的结构，社会控制体系的形成，需要进行文化上的第二次创造，需要再一次找到或创造出适合中国社会特质的、体现时代精神要求的社会秩序原理与社会控制模式。”³⁶在这种情势下，道德观和伦理学研究视野的转变显得尤为重要和迫切。

注释：

* 杨建强系日本爱知大学中国研究科中国研究专攻2016级博士生、中国人民大学哲学院2015级博士生。本文为中国人民大学2016年“拔尖创新人才培养资助计划”项目成果。

1 [英] G.E. 摩尔：伦理学原理 [M]，长河译，上海：上海人民出版社，2003：3.

2 [英] G.E. 摩尔：伦理学原理 [M]，长河译，上海：上海人民出版社，2003：12.

3 万俊人：正义为何如此脆弱——悠斋静思下的哲学回眸 [M]，北京：经济科学出版社，2012：162.

4 孙春晨：面向生活世界的伦理人类学 [J]，哲学研究，2011(10).

5 秦越存：追寻美德之路：麦金太尔对现代西方伦理危机的反思 [M]，北京：中央编译出版社，2008：9.

6 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]，北京：人民出版社，1995：435.

7 罗国杰主编：伦理学 [M]，北京：人民出版社，1989：44-57.

8 韩东屏：人本伦理学 [M]，武汉：华中科技大学出版社，2012：29.

9 参看赵景来：90年代哲学前沿问题研究述要 [M]，天津：天津社会科学院出版社，2002：107.

10 赵景来：90年代哲学前沿问题研究述要 [M]，天津：天津社会科学院出版社，2002：109.

- 11 夏伟东: 略论道德的本质——兼与肖雪慧同志商榷 [J]. 哲学研究, 1986(8).
- 12 万俊人: 道德谱系与知识镜像 [J]. 读书, 2004(4).
- 13 黄凯锋: 安妥今生——信仰生活的价值观研究 [M]. 上海: 上海社会科学院出版社, 2016: 3.
- 14 黄凯锋: 安妥今生——信仰生活的价值观研究 [M]. 上海: 上海社会科学院出版社, 2016: 2.
- 15 黄凯锋: 安妥今生——信仰生活的价值观研究 [M]. 上海: 上海社会科学院出版社, 2016: 3.
- 16 王晓朝: “文化视域中的宗教与道德”, 载罗秉祥、万俊人编, 宗教与道德之关系 [M]. 北京: 清华大学出版社, 2003: 54-55.
- 17 阿尔贝特·施韦泽. 文化哲学 [M]. 陈泽环译, 上海: 上海人民出版社, 2008: 62.
- 18 袁祖社: 文化与伦理——基于公共性视角的研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2016: 236.
- 19 樊浩: 中国伦理精神的现代建构 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 1997: 752.
- 20 [美] 博厄斯: 人类学与现代生活 [M]. 刘莎, 等译. 北京: 华夏出版社, 1999: 131.
- 21 孙春晨: 民族伦理学研究的人类学视角 [J]. 唐都学刊, 2013(3).
- 22 孙春晨: 民族伦理学研究的人类学视角 [J]. 唐都学刊, 2013(3).
- 23 参看方朝晖: 中国古代有伦理学吗 [J]. 清华大学学报 (哲学社会科学版), 2009(1).
- 24 方朝晖: 中国古代有伦理学吗 [J]. 清华大学学报 (哲学社会科学版), 2009(1).
- 25 肖群忠: 论中国伦理的文化根基与诠释路径 [J]. 新疆师范大学学报, 2016(5).
- 26 费孝通: 乡土中国 [M]. 北京: 三联书店, 1985: 25.
- 27 梁漱溟: 中国文化要义 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2003: 27.
- 28 韦政通: 中国文化概论 [M]. 长春: 吉林出版集团有限公司, 2008: 61.
- 29 钱穆: 文化学大义 [M]. 北京: 九州出版社, 2012: 75.
- 30 [明] 王艮: 王心斋全集 [M]. 陈祝生等校点, 南京: 江苏教育出版社, 2001: 11.
- 31 刘志琴: 重建百姓日用之学 [J]. 历史教学, 2017(6).
- 32 [唐] 孔颖达正义: 宋本周易注疏 [M]. 北京: 中华书局, 1988: 351.
- 33 [宋] 黎靖德编: 朱子语类 [M]. 北京: 中华书局, 1999: 558.
- 34 刘志琴: “礼俗文化的再研究”, 中国社会文化史的理论与实践 [M], 社会科学文献出版社, 2010: 110.
- 35 刘志琴: 重建百姓日用之学 [J]. 历史教学, 2017(6).
- 36 樊浩: 社会秩序中的伦理效力 [J]. 学术月刊, 2000(9).